inedito

CONSIDERAZIONI SUL MARXISMO LA FENOMENOLOGIA E IL POTERE

MicroMega

Quest'intervista rilasciata da Michel Foucault nell'aprile del 1978 spazia fra diversi temi d'importanza cruciale per inquadrare il percorso intellettuale del filosofo francese: dalla questione del rapporto con Marx e il marxismo a quella della ricezione della fenomenologia in Francia, dalla relazione con lo strutturalismo al reale significato della critica dei meccanismi di potere. Un documento fino ad oggi inedito che fa nuova luce sulla genesi e le istanze profonde del pensiero foucaultiano.

MICHEL FOUCAULT
in conversazione con
COLIN GORDON e PAUL PATTON

Presentazione di Alain Beaulieu

In occasione di una mia visita agli archivi Foucault conservati presso la Bancroft Library dell'Università di California a Berkeley[1]*, mi sono im-*

[1] La lista completa del contenuto di questi archivi è consultabile su: A. Beaulieu, «Les archives Foucault à Berkeley», disponibile online sul sito del Portail Michel

battuto in un'intervista, rilasciata da Foucault a Colin Gordon e Paul Patton nell'aprile del 1978, che mi è sembrata a un tempo rivelatrice dell'itinerario seguito dal pensiero del filosofo e inedita. Colin e Paul mi hanno successivamente confermato che questo testo non era mai stato pubblicato e ci siamo pertanto messi d'accordo per prendere contatto con il Centre Michel Foucault al fine di renderlo più accessibile attraverso una pubblicazione.

Uno degli elementi di interesse di questo documento risiede nell'originalità di alcuni commenti svolti da Foucault e riguardanti le sue opere pubblicate fino a quel momento, che egli colloca all'interno del proprio percorso che si snoda dalla fenomenologia alla critica del marxismo. Nel corso dell'intervista, il filosofo discute in particolare della ricezione «soggettivistica» della fenomenologia in Francia, mette in chiaro quello che è il proprio rapporto con lo strutturalismo, precisa la posta in gioco della sua critica dei meccanismi di potere, se la prende con la «politicizzazione dei rapporti umani» che cercano di stanare la presenza di un nemico in ogni individuo dissidente, torna sulla sua particolare relazione con il concetto di resistenza, individua alcuni punti di contatto fra il modo di procedere di Kant e quello di Nietzsche e parla della controversa ricezione delle sue prime opere. L'intervista riesce a cogliere con precisione un momento importante del cosiddetto periodo genealogico che, qualche mese più tardi, avrebbe preso una nuova direzione sulla scia delle corrispondenze sulla rivoluzione iraniana[2] *e poi della svolta etica rappresentata dalla «genealogia di noi stessi», alla quale l'intervista fa riferimento.*

Il testo del colloquio è stato stabilito a partire dalla trascrizione di una registrazione audio conservata presso la Bancroft Library con segnatura «BANC MSS 90/136z, 1:2», la cui paginazione è qui indicata fra parentesi quadre. Alcune parole rimaste incomprensibili sono state segnate

Foucault/Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine (luglio 2010) michel-foucault-archives.org/spip.php?article385. Lo stesso testo è stato pubblicato anche in inglese: A. Beaulieu, «The Foucault Archives at Berkeley», *Foucault Studies*, n. 9, novembre 2010, pp. 144-154.

[2] Nel settembre e nel novembre del 1978, Foucault si reca in Iran per scrivere delle corrispondenze per il *Corriere della Sera*. Il paese è nel pieno del processo rivoluzionario che porterà alla caduta dello scià, il popolo è nelle piazze e manifesta quotidianamente nonostante la durissima repressione messa in campo da Reza Pahlavi. L'evento rivoluzionario è ancora lungi dal dar luogo al suo esito finale – l'avvento del regime degli ayatollah seguito al ritorno in patria di Khomeini – anche se già c'è chi parla di «repubblica islamica». Testimone dell'impeto delle masse ancora compatte dietro la parola d'ordine «via lo Scià», il filosofo s'interroga soprattutto sul ruolo ricoperto dalla *spiritualità politica* (dimensione che l'Occidente ha perso da tempo) nella volontà collettiva: «Sento già dei francesi ridere, ma so che hanno torto» (*n.d.t.*).

come tali. Infine, il carattere spontaneo dell'intervista è stato conservato senza procedere ad alcuna standardizzazione dello stile, di modo che è possibile riscontrare alcune ripetizioni, esitazioni o frasi incomplete.
I miei ringraziamenti in questa sede vanno a Francine Fruchaud e Denys Foucault che hanno autorizzato la pubblicazione dell'intervista, a Colin Gordon e Paul Patton per aver accettato di portare a compimento questo progetto di pubblicazione, a Daniel Defert e a Jean-François Bert per i consigli e l'incoraggiamento, al mio assistente di ricerca Martin Boucher per la trascrizione e a David Kessler, esperto archivista della Bancroft Library. L'intervista è preceduta da un'introduzione di Colin Gordon, che presenta al lettore il contesto nel quale ha avuto luogo lo scambio con Foucault.

Introduzione di Colin Gordon

Quest'intervista è stata organizzata con l'aiuto di Pasquale Pasquino, al quale Foucault aveva chiesto di darmi alcuni consigli in relazione alla pubblicazione di Power/Knowledge *(Vintage, New York 1980, a cura di C. Gordon). In origine, il colloquio doveva infatti servire da introduzione per quel volume. Esso si è svolto poco prima della conclusione del corso del 1978 («Sicurezza, territorio, popolazione») nell'appartamento di Foucault al numero 285 di Rue Vaugirard.*
Paul Patton, Meaghan Morris e io avevamo seguito i seminari del 1978 e abbiamo contribuito tutti e tre alla preparazione dell'intervista. In quel momento, e già da qualche tempo, Paul e Meaghan erano due studenti che frequentavano corsi postlaurea e risiedevano a Parigi; Meaghan faceva un master, mentre Paul era iscritto al programma di dottorato dell'università di Paris VIII con un progetto di ricerca sul tema «L'epistemologia e il marxismo: Popper e Althusser», nel quale s'interessava in particolare ai rapporti fra scienza e non scienza. Con grande modestia, Meaghan scelse di non porre domande all'intervistato e si offrì volontaria per occuparsi della registrazione. Stando ai miei ricordi, il colloquio ebbe inizio a metà mattinata, ci fu una pausa più o meno verso mezzogiorno e Daniel Defert fu presente per buona parte della durata dell'intervista. Quest'ultima si svolse in un momento di forte eccitazione, segnato dall'annuncio da parte dei telegiornali della sconfitta di Edgar Faure ad opera di Jacques Chaban-Delmas nell'elezione del nuovo presidente dell'Assemblea nazionale, da poco reinsediatasi con una maggioranza di centro-destra.
L'interruzione del colloquio sopraggiunse nel primo pomeriggio, quando Michel Foucault si scusò garbatamente poiché doveva recarsi al Collège de France per presiedere un ricevimento in onore di una dissidente sovie-

tica in esilio, la docente universitaria Tat'jana Khodorovič. Noi fummo ben contenti di accompagnarlo e di partecipare all'evento, prima di ritornare nel suo appartamento per portare a termine l'intervista. Io andai insieme a Foucault sulla sua Citroën nera, anche se mi ricordo che mi disse che, in genere, preferiva andare al Collège in bicicletta.
Il ricevimento fu esso stesso estremamente interessante. Si svolse in inglese, e quella fu per me la prima occasione in cui ascoltai Foucault che parlava tale lingua. Si esprimeva correttamente e con accento britannico. In quel momento ricopriva il ruolo di presentatore dell'evento, durante il quale accolse e introdusse l'invitata con cortesia, calore e grande premura. La professoressa Khodorovič illustrò agli astanti la propria esperienza, nella quale il suo lavoro accademico e i suoi interessi di ricerca come linguista erano stati oggetto di persecuzione da parte delle autorità ufficiali. Tale circostanza ha in qualche modo lasciato il segno sulle successive risposte di Foucault, che nella parte seguente dell'intervista fa riferimento a quanto detto da Khodorovič.
Una volta tornati nel suo appartamento, Foucault riprese immediatamente dal punto in cui avevamo lasciato, ovvero da una domanda di cui avevamo già discusso e sulla quale presumo avesse riflettuto durante la pausa. Giunti verso la fine, ci confessò tuttavia di sentirsi un po' stanco e l'intervista terminò senza una vera e propria conclusione. Successivamente io mi occupai di sbobinare il testo della registrazione prima di inviarne copia a Foucault perché potesse rileggerlo. Quando gli telefonai, mi confidò tuttavia che la revisione avrebbe comportato un lavoro eccessivo. Abbandonammo pertanto il progetto e, verso la metà degli anni Novanta, feci dono di una copia della trascrizione agli Archives Foucault. Qualche anno dopo constatai con piacere che l'intervista era stata citata da Jacques Lagrange nella «Nota del curatore» contenuta in Il potere psichiatrico[3].
Considerando il tutto in maniera retrospettiva, sono un po' deluso per non aver approfittato a sufficienza dell'opportunità offertami da questo colloquio e per non aver fatto a Foucault qualche domanda in più sul corso del 1978, sul suo significato per il suo lavoro e per lo sviluppo del suo pensiero politico. È interessante notare, del resto, come, a un'attenta disamina dei Dits et écrits, *emerga che non esiste praticamente nessuna intervista a Foucault nella quale si parli del contenuto dei corsi tenuti al Collège de France. Analogamente, quasi nessun colloquio con il filosofo affronta il tema della governamentalità o quello della parresia. Un po' come se si partisse dal presupposto, in una sorta di convenzione non scritta, che solo ciò che è stato pubblicato possa essere oggetto di domanda.*

[3] M. Foucault, *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*, Feltrinelli, Milano 2004, p. 299.

Colin Gordon: *C'è una domanda che circola con una certa insistenza fra i suoi lettori inglesi: lei ha una sua opinione sul rapporto (o sull'assenza di rapporto) che lega il suo lavoro attuale e recente al marxismo come viene comunemente inteso o, più semplicemente, a Marx?*

Michel Foucault: Mi sta chiedendo che tipo di relazione stabilisco io stesso fra il mio lavoro e il marxismo? Direi che non ne stabilisco alcuna. Non con il marxismo, dal momento che esso mi appare come una realtà così complessa, ingarbugliata e storicamente stratificata, e allo stesso tempo in balia di una tale quantità di strategie politiche, per non dire della miriade di tattiche relative ai vari gruppuscoli, che, in fondo, non mi interessa granché sapere come se la passa il marxismo e in che rapporto io sono con esso. Tutt'altro discorso va fatto per la relazione che lega il mio lavoro di ricerca a quello di Marx. Personalmente, per dirla in maniera un po' grossolana e caricaturale, ritengo che le mie ricerche derivino in qualche modo dal secondo libro del *Capitale*. Potrei dirle, sempre procedendo in maniera piuttosto rozza, che esiste tutta un'eredità, un recupero, una riflessione sul primo libro del *Capitale*, ovvero sulla merce, il mercato, l'astrazione della merce e quella dell'esistenza umana che ne deriva eccetera. Bene, si tratta di una grande tradizione che, in Francia, è possibile ritrovare ad esempio in Lefebvre e credo che, forse, lo stesso Marcuse vada collocato, perlomeno in una certa misura, all'interno di questo tipo di critica. Per quanto mi riguarda, invece, ciò che mi interessa di Marx, ciò che nella sua opera più mi ha ispirato, insomma, è il secondo libro del *Capitale*, vale a dire precisamente tutto ciò che ha a che fare innanzitutto con le analisi storicamente concrete della genesi del capitalismo, più che del capitale, e, in secondo luogo, con le analisi delle condizioni storiche dello sviluppo di quello stesso capitalismo in particolare dal punto di vista dell'instaurazione e dell'evoluzione delle strutture di potere e delle istituzioni del potere. Se vuole, quindi, se teniamo a mente questo schema per cui il primo libro ha a che fare con la genesi del capitale mentre il secondo con la storia, la genealogia del capitalismo, direi che è in relazione a questo secondo libro, e ad esempio in ciò che ho scritto sulla disciplina, che il mio lavoro rimane pur sempre [pagina 2] intimamente legato a ciò che scrive Marx. Aggiungo, molto semplicemente e incidentalmente, che mi sono trattenuto dal fare tutti i riferimenti all'opera di Marx che avrei potuto fare, perché nel clima intellettuale e politico oggi imperante in Francia i riferimenti a Marx non funzionano affatto come degli indicatori di origine ma piuttosto

come dei segni di appartenenza. Rappresentano un modo per dire: «Non toccatemi, vedete bene che sono un vero uomo di sinistra, un marxista, prova ne è il fatto che cito Marx». Preferisco quindi inserire nei miei lavori delle citazioni nascoste di Marx, dei riferimenti che i marxisti stessi non riescono a cogliere, piuttosto che fare ciò che malauguratamente fanno in tanti, e cioè dire cose che non hanno niente a che vedere con il marxismo aggiungendo però a piè di pagina una noticina con un riferimento a Marx in modo tale che, ecco fatto, il testo acquista immediatamente un significato politico. Detesto i segni di appartenenza, e preferisco pertanto citare di meno Marx, piuttosto che citarlo di più.

Gordon: *Nella sua intervista con Fontana e Pasquino lei ha individuato come punto di partenza dei suoi lavori, insieme ad altri, una rottura con la fenomenologia che, unitamente agli studi hegeliani allora in grande espansione, aveva un ruolo di assoluto predominio nel dopoguerra filosofico francese. A tale circostanza si lega tutta una serie di domande. Come si spiega questo forte influsso esercitato dalla fenomenologia in quel periodo? Considera questo sforzo di voltare le spalle alla fenomenologia, o di rompere con essa, come qualcosa che ha contribuito in maniera determinante a orientare le sue prime ricerche, diciamo perlomeno fino a* L'archeologia del sapere*? Le critiche della fenomenologia elaborate in quel periodo da autori francesi, come ad esempio Jean Cavaillès, hanno avuto per lei una qualche importanza? E infine: non è stato forse in parte proprio con la finalità di minare le basi di quella filosofia che lei ha così frequentemente posto in maniera problematica il tema della visibilità, dello sguardo dell'esperto, dell'occhio del re o del potere che tutto vede (Tuke, la clinica,* Las Meninas*, il Panopticon…), in una parola di quelle che costituiscono altrettante «storie dell'occhio»?*

Foucault: È assolutamente vero che, quand'ero ancora studente, la sola forma, o meglio le due sole forme di filosofia che ci sembravano possibili – non direi neanche che erano predominanti, erano proprio gli unici due ambiti possibili – erano Hegel (e Marx), da un lato, e la fenomenologia dall'altro. La [pagina 3] fenomenologia che, in Francia, ha sempre funzionato, è sempre stata sviluppata, come una filosofia del soggetto. Ci sarebbe, a questo proposito, tutta una piccola storia da raccontare, magari un po' aneddotica ma molto interessante, e per nulla conosciuta in Francia prima del 1927. Quando Husserl viene in Francia, vi ottiene infine un suo riconoscimento e tiene alcune conferenze sotto gli auspici della Société française de philosophie, di cos'è che parla? Cos'è che fa? Le

Meditazioni cartesiane! Voglio dire, la Francia ha conosciuto Husserl unicamente a partire da una prospettiva che, personalmente, non sono affatto sicuro abbia rappresentato la principale direttrice seguita dalla fenomenologia. Questo perché il problema principale della fenomenologia è sempre stato in particolare di tipo logico: come fondare la logica. Ma di questo non si è mai saputo granché in Francia, mentre in compenso abbiamo conosciuto un Husserl inseritosi, se non proprio in maniera compiacente, perlomeno, mi sembra, in modo abbastanza abile, nella scia di Cartesio. Ad ogni modo, questa era la fenomenologia che ci veniva insegnata. Dall'altro lato, invece, c'era Marx. E coloro che sono stati miei docenti, o che hanno in qualche modo posto dei problemi per me importanti e significativi, erano gli stessi che tentavano, aiutati in questo dal contesto generale appena descritto, di vedere se non fosse possibile stabilire dei collegamenti fra fenomenologia e marxismo. C'era quindi Tran Duc Thao, c'era Desanti e c'era pure, legato anche lui a tutto ciò e più o meno in questa stessa prospettiva, Jean Cavaillès. Vale a dire tutti coloro che volevano fare un tipo di filosofia della scienza all'interno della quale venisse posto il problema dello statuto e del fondamento del concetto: ma era proprio necessario porlo nei termini di una filosofia del soggetto? Ora, è precisamente questo l'orizzonte all'interno del quale ho fatto i miei studi e, in relazione a tutto ciò, la *Storia della follia*, che è stato il mio primo libro, un'opera in definitiva assolutamente minore e quasi ironica, che tuttavia io avrei desiderato fosse presa sul serio, era un modo per dire, in fondo, semplicemente questo: dopo tanti anni, cerchiamo di vedere in che modo sarebbe possibile fare una storia, allo stesso tempo concreta, reale e materialista, delle scienze, delle diverse forme di razionalità, delle idealità; una storia materialista delle idealità. È possibile fare una storia materialista delle matematiche, [pagina 4] una storia materialista della fisica teorica? Ecco. Voglio dire che i risultati che ci venivano offerti non erano mai molto convincenti, anche se personalmente ero interessato allo stile di coloro che li producevano. [Passo incomprensibile]. Con la storia materialista della fisica teorica si veniva rapidamente riportati ai fontanieri di Firenze e allora queste storie dei [passo incomprensibile] che non erano affatto così convincenti… Bene, se vuole, il tema era un po' questo: si trattava di considerare precisamente quelle forme di scientificità che erano molto meno evolute, di prenderle in qualche modo in esame nella loro forma più rozza ed empirica, e di tentare di vedere che cosa avveniva a

quel livello, in che modo era possibile fare una storia materialista di forme di conoscenza empirica ancora estremamente irrazionali, molto poco formalizzate e profondamente intrise di empirismo, di ideologia eccetera; ovviamente, la medicina e la psichiatria mi sembravano un esempio comunque molto utile da esaminare perché, a quel livello, era molto più facile innestare e collegare fra loro l'analisi, se si vuole materialista, delle condizioni di funzionamento di un discorso scientifico e le forme tramite le quali questo stesso discorso veniva formulato. E, veramente, la *Storia della follia* era una sorta di appello, o meglio di proposta rivolta a ricercatori per così dire marxisti, o comunque vicini a quell'orizzonte di cui parlavo poc'anzi, finalizzata a dire loro: bene, cerchiamo ora di riprendere in considerazione questo stesso problema (la genesi materialista delle diverse forme di razionalità) ma prendendo ad esempio questo tipo di scienze. Tuttavia, raccontandole la cosa in questo modo è come se mi stessi assegnando un ruolo un po' ridicolo e pretenzioso di pioniere, come se io fossi stato il primo, ma in realtà Canguilhem, nel fare la storia delle scienze e la storia della medicina aveva egli stesso, molto prima di me, tentato di porre la questione in questi termini, riprendendo alcuni temi caratteristici della filosofia del concetto di Cavaillès ma facendo agire questo stesso tipo di problemi e di analisi in relazione alla biologia. È un po' questo ciò che è successo. Pertanto, ciò che veramente stupisce è il fatto che per molto tempo i marxisti non abbiano prestato alcuna attenzione ai lavori di Canguilhem, e che sia stato in definitiva Althusser a costringere i propri allievi a interessarsi alla figura di quest'ultimo, mentre, per quanto riguarda [pagina 5] la *Storia della follia*, non c'è stata una sola rivista marxista, né un solo intellettuale marxista che abbiano battuto un colpo dopo la sua pubblicazione. Semplicemente, era come se non esistesse. Grosso modo era un po' questo il clima[4].

Paul Patton: *Qual è il suo pensiero, oggi, riguardo all'idea che si possa tracciare una linea divisoria fra sapere scientifico e sapere non scientifico unicamente dal punto di vista della struttura concettuale della scientificità? Vale a dire, accetterebbe ad esempio ancora oggi la nozione di soglia di scientificità? E quale sarebbe, in caso, il ruolo ricoperto da questa impresa di demarcazione* [quest'ultima parola non è del tutto comprensibile]*?*

[4] Foucault omette qui di menzionare le suggestioni svolte qualche anno prima relativamente alla genealogia delle scienze naturali, in particolare in «La verità e le forme giuridiche» e nel riassunto del seminario *Il potere psichiatrico* (CG).

Lei fa spesso riferimento alle scienze fisiche e matematiche, ad esempio in Sorvegliare e punire *o anche nell'ambito di una sua recente lezione nella quale ha parlato della nozione di forza*[5]. *Ritiene che la questione dell'investimento politico nelle scienze fisiche debba porsi in maniera diversa, cioè facendo uso di mezzi diversi rispetto a quelli che lei ha utilizzato per porre questo stesso problema in relazione alle scienze umane?*

Foucault: Rispondo subito a quest'ultima domanda, e dirò che sì, assolutamente, di sicuro non si possono fare nello stesso modo la storia politica, o la storia degli investimenti politici delle scienze teoriche e quella degli investimenti politici riguardanti invece saperi come la psichiatria o la criminologia, per i quali ritengo che ci sia bisogno di altro. Quanto al resto, confesso, anche a partire da ciò che ho appena detto, che avrei una certa difficoltà a dare delle risposte chiare, definitive e univoche alla serie di domande che lei mi ha fatto. Penso infatti che si tratti di questioni che continuano a interrogarci, e la cui analisi non è stata per nulla sviluppata. Tutta questa storia delle soglie, delle rotture, delle discontinuità, beh, è una storia che secondo molti è un po' velenosa. Intendo dire che l'uso e l'abuso delle nozioni di soglia, rottura, discontinuità, cesura, hanno rappresentato in un certo momento qualcosa di importante, ovvero la possibilità di liberarsi dalla fenomenologia. Nel momento in cui il problema viene posto nei termini della fenomenologia, lei ha da una parte delle regionalità, delle regioni ideali, e dall'altra un soggetto costituente, fondatore, che intuisce e cerca di cogliere queste diverse essenze regionali; come si suol dire: discontinuità degli ambiti e [pagina 6] identità del soggetto e delle strutture costituenti messe in campo dal soggetto. Ecco, ritengo che la nozione di rottura consentisse di liberarsi tanto delle discontinuità o, per così dire, delle specificità regionali, quanto dell'identità del soggetto. Essa faceva emergere in superficie un problema che è ancora oggi ben lungi dall'essere risolto ma che, proprio perciò, meritava assolutamente di essere posto, e cioè precisamente quello del dislivello fra i vari campi del sapere, che non si differenziano l'uno dall'altro semplicemente perché parlano di cose differenti, ma che si distinguono invece per via del fatto che hanno a che fare con forme di scientificità, livelli di scientificità differenti. Conosco un matematico, Jean-Pierre Serre, che è un mio collega al Collège de France e che penso sia un matematico molto bravo, il quale quando parla dei

[5] Credo che qui mi riferissi alle osservazioni di Foucault contenute in «Sicurezza, territorio, popolazione» (lezione del 22 marzo), riguardanti la scoperta simultanea del concetto di forza nel pensiero politico e scientifico (PP).

suoi colleghi biologi dice: «Ah sì, quelli che si occupano degli insetti…». Per lui, fra uno psicofisiologo e un genetista non c'è alcuna differenza, entrambi si occupano degli insetti. Intendo dire che, dal punto di vista di un certo tipo di discorso scientifico, è assolutamente certo che non esistano differenze strutturali pertinenti. E la stessa cosa vale se, al contrario, considerate il tutto dal basso. Dal momento che io mi trovo in basso rispetto a tutto ciò, mi sembra che non sia poi così impossibile considerare, ad esempio, la psichiatria e la genetica come uno stesso tipo di discorso, o anche come due diverse forme di discorso scientifico o, soprattutto, come due diversi stadi interni a un unico sviluppo del discorso scientifico. In cosa consiste, allora, questa differenza che non è semplicemente regionale, né solo una differenza cronologica fra stadi diversi di sviluppo, ma che ha a che fare con il funzionamento stesso della razionalità? Ecco, è questa la questione. Tutti dicono ciò che bisogna fare e ciò che non è mai stato fatto, o meglio ciò che si è sempre tentato di fare e che coincide in definitiva con l'oggetto di cui si occupa la filosofia, vale a dire la domanda su ciò che è la razionalità, tanto come struttura universale quanto come forma particolare nella storia dell'Occidente. Ecco, questo è il punto, e tutta la filosofia non ha fatto altro che riflettere su questo. Bene… lì dentro, [pagina 7] ciascuno si ricava il suo angoletto. Non so se è soddisfacente come risposta… forse non del tutto?

Patton: *C'è una cosa che non ha menzionato. Si tratta, credo, delle domande che lei ha posto alla rivista* Hérodote[6]*. In quella sede lei ha proposto un'altra maniera di concepire questa divisione fra saperi scientifici e non scientifici e, allo stesso tempo, ha avanzato anche un'idea circa il ruolo di questa distinzione, considerata come un modo per screditare un certo tipo di sapere*[7].

[6] Nel 1976, i curatori della rivista di geografia di tendenze progressiste *Hérodote* vollero ospitare un'intervista a Foucault in occasione dell'uscita del loro primo numero. Qualche tempo dopo, tuttavia, fu il filosofo stesso a mandare alla redazione della rivista una lista di proprie domande concernenti la geografia, specificando: «Queste non sono domande che vi pongo a partire da una qualche mia conoscenza. Si tratta invece di interrogativi che mi pongo io stesso». Le questioni sollevate da Foucault si ricollegavano ad alcuni dei temi già trattati nel corso dell'intervista ma ne introducevano anche altri (fra i quali, il ruolo della scienza in relazione alla geografia) e non mancarono di suscitare varie risposte, anch'esse pubblicate in seguito da *Hérodote*, da parte dei vari redattori e collaboratori della rivista (*n.d.t.*).

[7] Nel corso di un'altra intervista pubblicata in *Power/Knowledge* (Vintage, New York 1980, a cura di C. Gordon, p. 65) Foucault fa riferimento, al fine di misura-

Foucault: Non ricordo più molto bene cosa c'era in quel numero di *Hérodote*… qual è la domanda, formulata qui e ora?

Patton: *Sì, la domanda che volevo farle riguarda soprattutto il ruolo di questo tentativo di tracciare una linea di demarcazione netta fra sapere scientifico e sapere non scientifico.*

Foucault: Credo che una simile opera di demarcazione netta e binaria, tale da far ricadere da un lato delle forme di discorso, delle tipologie di analisi e di pratiche che si suppongono scientifiche e, dall'altro, quelle che scientifiche non sarebbero, non possa in realtà assolutamente funzionare. In compenso si può senz'altro, come ho cercato di dimostrare io stesso senza riuscirci in *L'archeologia del sapere*, tentare di evidenziare il momento in cui, all'interno di un certo tipo di pratica discorsiva, si giunge in prossimità di quella che potremmo chiamare soglia di scientificità. Quindi, ad esempio, nell'ambito della medicina, penso si possa individuare abbastanza bene tale soglia in questo modo: se lei si mette a leggere un libro di medicina del XVIII secolo, un libro – di medicina, non di anatomia o di fisiologia – scritto, diciamo, prima del 1750, non riesce a capire ciò di cui si sta parlando. Vi troverà oggetti di studio, modi di considerare e di suddividere gli argomenti, diversi da quelli attuali. Ciò significa che, in rapporto a quella che è la medicina odierna, lei non potrà dire se il tutto è vero o falso. Si tratta di cose che ricadono al di fuori di qualsiasi sfera di pertinenza, di qualsiasi differenziazione fra vero e falso che possa risultare pertinente. Di conseguenza, sarei portato a dire che il contenuto di quel libro non rientra nell'ambito della scientificità medica. Al contrario, a partire grosso modo da Bichat, Laennec eccetera, si troverà di fronte a discorsi medici che un medico di oggi giudicherà falsi con un margine di probabilità che oscilla fra il 70 e il 95 per cento. Ma li potrà definire falsi proprio perché riconosce al loro interno degli oggetti con cui ha familiarità. È perché le procedure di verifica o di falsificazione [pagina 8] sono dello stesso tipo, ed è

re meglio la propria distanza da Althusser, alla linea di demarcazione tracciata da quest'ultimo fra scienza e ideologia. Tuttavia, nelle domande che pone alla rivista *Hérodote* si spinge ancora più in là, chiedendosi se lo sforzo di distinguere fra scienza e ideologia non sia per caso un modo per screditare determinate forme di sapere o, più in generale, un effetto di potere connesso con l'istituzionalizzazione del sapere nell'università e altrove (*Dits et écrits*, III, p. 94). È a quest'ultima osservazione che facevo riferimento qui. Rilievi simili si trovano anche, a proposito del tentativo di dimostrare la scientificità del marxismo, in «Bisogna difendere la società» (seduta del 7 gennaio 1976) (PP).

per questo che direi in questo caso che la soglia di scientificità è stata varcata. Mi spiego? Ecco, quindi, grosso modo, ritengo che non si dia una soglia di scientificità omogenea, generale, valida per tutti i tipi di discorso, ma che esistano invece dei tipi di discorso la cui evoluzione è stata tale per cui, a partire da un dato momento, hanno cominciato a funzionare secondo regole di verifica sufficientemente omogenee e stabili da consentire loro di affermare, in alcuni casi, «è falso» e, in altri, «non posso dire se è vero o falso, perché questo non è il tipo di oggetto, il tipo di concettualizzazione, che può contribuire a farmi scoprire qualcosa».

Gordon: *Nella sua intervista con Fontana e Pasquino lei ha affermato che alcune analisi del potere che erano state fino a quel momento bloccate sono diventate possibili, tanto per lei quanto per altri, dopo il maggio del '68 e le lotte che ne sono seguite. Questa svolta è ovviamente molto ben evidente nei suoi scritti con la tematizzazione, dopo* L'ordine del discorso, *del potere, o meglio delle relazioni di potere, come questione centrale. Notiamo anche come, in effetti, la parola, il concetto di potere abbia avuto molta fortuna negli ultimi anni un po' dappertutto, come fosse una specie di significante fluttuante nei vari discorsi intellettuali. Ovvero un significante che sembra dire allo stesso tempo troppo e non abbastanza. Questo cambiamento, forse, è esso stesso problematico. Potrebbe allora provare a spiegarci in che senso questa possibilità di esplicitare un discorso sul potere è stata per lei fondamentale? D'altro lato, ritiene possibile schivare i vari rischi che la parola potere sembra comportare come sostantivo che, ovviamente senza che lei ne abbia l'intenzione, non cessa di richiamare alla mente l'idea di una presenza sistematica, massiccia, ineluttabile, e probabilmente anche affascinante e seduttiva, del «potere»? Infine, ritiene che la parola potere rimarrà come qualcosa di insuperabile nei suoi lavori futuri?*

Foucault: Bella domanda! Allora, rapidamente le dirò che, come lei sa e come lei stesso ha osservato, io non ho mai parlato *del* potere, non ho mai fatto l'analisi *del* potere, non ho mai detto che cos'è *il* potere, ed è per questo che alcune menti brillanti ne hanno dedotto che io ritenessi il potere una sorta di assoluto, di potenza trascendentale, di divinità oscura [pagina 9] eccetera. Bene, cercando invece di guardare le cose per quello che sono, se non definisco mai il potere e se, conseguentemente, non parlo mai *del* potere, cos'è che faccio? Studio cose come un manicomio, le forme di costrizione, esclusione, eliminazione, screditamento che la ragione – una ragione che è sempre incarnata in maniera precisa, che

prende corpo in un medico, un sapere medico, un'istituzione medica eccetera – esercita sulla follia, la malattia, l'irragionevolezza eccetera; studio un'architettura, una disposizione spaziale; studio delle tecniche disciplinari, delle procedure di addestramento, delle forme di sorveglianza, attualmente fin troppo ampie ma… Quali sono le pratiche che vengono messe all'opera per governare gli uomini, ovvero per ottenere da essi che si comportino in una certa maniera? Voglio dire, si tratta di volta in volta di cose precise, concrete, che attengono all'ordine del dominio, della costrizione, della coercizione eccetera. Sono tutte cose che possiamo far rientrare, volendo, nella categoria del potere, ma a me la nozione di potere repelle molto di più di quanto non capiti a coloro che me ne rinfacciano l'uso, ed è esattamente allo scopo di offrire una critica reale, concreta e rigorosa della fantomatica nozione di potere che parlo delle diverse cose che ho menzionato e che studio *quelle*. In altri termini, è assolutamente vero che io ho giudicato l'analisi dei cosiddetti meccanismi di potere – ovvero il campo straordinariamente vario dei meccanismi di coercizione, dominio, esclusione eccetera, di cui sarebbe lungo fare qui l'elenco – come un punto di vista interessante per capire alcune cose che altri tipi di analisi non mi aiutavano a comprendere, nello specifico ciò di cui parlavamo poco fa, e cioè come fare una storia materialista delle idealità e delle razionalità. Ho ritenuto che la connessione fra queste materialità e queste idealità si collocasse, ben più che sul versante dei rapporti economici, su quello dei rapporti di dominio. Ed è quello che ho fatto un po' alla cieca nella *Storia della follia*. Prendiamo ad esempio in considerazione il problema della disoccupazione, il problema [pagina 10] del vagabondaggio. La questione dell'occupazione, l'obbligo di far lavorare le persone, è senz'altro ciò che sta alla base del fenomeno dell'emarginazione dei folli, e in realtà di tutti gli anormali, verificatosi nel corso del XVII secolo. Tuttavia, io ho ritenuto che il costituirsi della psichiatria con la sua pretesa di razionalità, con la pretesa di scientificità propria di questa pseudoscienza, non potesse essere spiegato semplicemente dalla volontà di costringere a un regime lavorativo le persone prive di occupazione, ma che esso fosse fatto anche di altro, vale a dire di questo meccanismo di esclusione, sorveglianza, addestramento, terapia eccetera, finalizzato a costituire l'ospedale – o meglio innanzitutto l'atto del rinchiudere, poi l'ospedale e poi la psichiatria. Il rapporto di potere come principio di intelligibilità della relazione fra materialità e razionalità, è di questo che stiamo

parlando. Ma, ripeto, il potere come sostanza unica è per me una cosa assolutamente da abbattere, e io cerco costantemente di sostituire ad esso l'analisi precisa e concreta delle forme assunte da questo tipo di dominio, da queste forme di assoggettamento, da queste costrizioni eccetera. Io sono il nemico più acerrimo che si possa immaginare dell'idea di potere, e non parlo mai del potere, ma parlo a partire dalle possibilità di intelligibilità che mi offre l'analisi dei meccanismi di potere a condizione che non si parli mai *del* potere, ma piuttosto dei diversi strumenti, degli attrezzi, delle relazioni, delle tecniche eccetera che rendono possibili il dominio, l'assoggettamento, la costrizione, la coercizione eccetera. Odio il potere, odio la nozione di potere, ma questo le persone non lo capiscono. Ricevo critiche assolutamente rozze che dicono: «Ah! Lui non definisce mica cos'è il potere…». Alle quali rispondo: il potere non va definito, perché non esiste.

Gordon: *In Inghilterra talvolta i suoi lavori recenti sono letti come se fossero altrettanti esempi di una sociologia del potere…*
Foucault: In realtà non c'entrano nulla. Ad ogni modo, a dire il vero il mio difetto sta nel fatto che non ho mai saputo spiegare troppo bene quello che faccio. Continuo a pensare [pagina 11] che sia chiaro sul piano delle formulazioni, ma non lo è a livello di significato. Credevo ad esempio di aver spiegato in maniera esaustiva in *La volontà di sapere* che per me il punto di vista del potere era un punto di vista di metodo, che non c'era da parte mia alcuna sostantificazione del potere, che si trattava di una maniera di considerare le cose. Niente di più. Credo di averlo detto in maniera ultrachiara. Eppure le assurdità si sono riprodotte…
Quando dico che le relazioni di potere sono allo stesso tempo multiformi, estensive e coestensive alle relazioni sociali, dunque onnipresenti, quest'affermazione viene generalmente interpretata come se stessi sostenendo che il potere è onnipotente, come se in fondo onnipresenza significasse onnipotenza. Eppure io intendo dire esattamente il contrario. Perché? Perché quando parlo delle relazioni di potere, non sto parlando del potere; una relazione di potere s'instaura fra qualcuno che tenta di dominare o che domina, o che possiede strumenti atti a dominare, e qualcun altro, o anche una serie di altri che, in rapporto a quello stesso potere, si trovano nella condizione di essere dominati, di rifiutare tale dominio, di fuggirlo, di battersi contro di esso o, al contrario, anche di accettarlo. Dunque, relazioni di potere, non *il* potere. E quando, a seguire,

affermo che le relazioni di potere sono onnipresenti, non intendo affatto dire che il potere è onnipotente, ma che queste relazioni di potere che possiamo osservare costantemente, nelle relazioni familiari, in quelle sessuali, nell'apprendimento, nel sapere eccetera, non sussisterebbero nemmeno se il potere fosse veramente onnipotente, o se si desse veramente qualcosa di simile all'onnipotenza. Il fatto stesso che esistano delle tecniche di potere, degli strumenti di potere, e che s'instaurino queste relazioni instabili, pericolose, reversibili, fragili, è la prova più evidente dell'inesistenza di qualsivoglia forma di onnipotenza all'interno del corpo sociale, e tanto più nel suo centro. Infine, tutto ciò mi è sempre sembrato così evidente che quando dicevo determinate cose non ho mai giudicato necessario specificare che esse implicavano l'assenza di qualsiasi elemento di onnipotenza. [pagina 12] E non ne dicevo [parola incomprensibile] più, è una cosa assurda. Per dirla in maniera un po' grossolana: se ci fosse un sovrano onnipotente i cui ordini, le cui ingiunzioni, i cui precetti venissero effettivamente applicati alla lettera, ciò escluderebbe dal corpo sociale sul quale egli esercita questa sovranità l'esistenza stessa di quelle migliaia di relazioni di potere che vanno a stabilirsi fra le persone che si ribellano, che contestano eccetera. È proprio perché Dio non è onnipotente che esiste il male! Analogamente, è proprio perché il potere non è onnipotente che le relazioni di potere sono onnipresenti.

Gordon: *Dunque è un vero peccato che in Inghilterra la traduzione di* La volontà di sapere *si faccia ancora attendere, dal momento che lì lei è molto chiaro a questo proposito.*
Foucault: Be', molto chiaro, certo, eppure lei sa che in Francia ciò non è servito a nulla. Le assurdità che circolavano prima continuano a circolare tuttora. Ma il motivo è quello di cui parlavamo stamattina; al momento in Francia il campo intellettuale è così saturo di rapporti polemici che è assolutamente impossibile farsi capire. Sembra che il solo problema sia sapere come uno si schiera, al fianco di chi, all'interno di quale sistema di alleanze e di ostilità eccetera. Ci troviamo veramente all'interno di un mondo fatto di nemici, nel senso richiamato poco fa dalla professoressa Khodorovič. È questo che per me è veramente impressionante [*sic*], ed è tramite tutto ciò che il modello, non voglio dire marxista ma, piuttosto, sovietico si è diffuso all'interno dei gruppi politici francesi con tutto quello che può avere di odioso, e non solamente nei gruppi politici francesi ma nell'intero mondo intellettuale. Noi non abbiamo dei

semplici interlocutori, o delle persone con le quali non siamo d'accordo, ma critichiamo le persone con le quali non siamo d'accordo al fine di denunciarle in quanto nemici, perché è il nemico che bisogna trovare, nominare, quello è il nemico, il nemico principale, secondario, il nemico del nemico, e poco importa, in fondo, tutto il resto. È questa la politicizzazione nel senso «catastrofico» del termine e, personalmente, sono tanto favorevole alla politicizzazione dell'analisi quanto sono invece contrario alla politicizzazione dei rapporti umani quando essa produce come chiave di volta dell'intero sistema la necessità di individuare il nemico e di smascherarlo in ogni individuo con il quale non si sia d'accordo.

Gordon: *Passando ora alla nozione di resistenza, è evidente che qui ci sono dei controsensi simmetrici a quelli riguardanti il potere. Siamo d'accordo con lei sul fatto che non si dia una divisione binaria fra i dispositivi* [pagina 13] *di potere e le azioni, i focolai di resistenza, né conseguentemente fra le genealogie di questi apparati, di questi dispositivi, e ciò che chiamiamo la memoria, la storia delle rivolte. Ciononondimeno, è stato talvolta osservato che, nei suoi libri più recenti (altro discorso va fatto per i suoi corsi dove, mi sembra, la situazione è differente) lo spazio dedicato alla questione della resistenza è piuttosto esiguo. Quindi: pensa che si possano fare, o meglio pensa lei stesso di fare in futuro, le genealogie delle forme di resistenza, che potrebbero forse essere altrettanto istruttive delle genealogie delle forme di potere?*

Foucault: Dunque, in primo luogo, io non ho mai avuto la presunzione di fare la storia di tutto, e penso che non ci sia nulla di più deplorevole dell'obiezione che dice: «Ma lei non ha mai parlato di questo...». La domanda pertanto può essere considerata valida e ammissibile solo nel caso in cui si dica: «Per poter parlare di ciò di cui lei ha parlato, sarebbe stato necessario parlare anche di questo o di quello, o parlare prima di questo o di quello». Quindi, si potrebbe riformulare il tutto così: com'è possibile parlare delle relazioni di potere senza parlare allo stesso tempo dei fenomeni di resistenza, dal momento che proprio io sostengo che non ci sia il potere da un lato e la resistenza dall'altro, ma una concatenazione dei due, e che il potere non si da se non là dove si sviluppa anche una resistenza? Allora, in questo caso, a questo punto, risponderei nel modo seguente. Tanto per cominciare, nelle mie analisi, ad esempio nella *Storia della follia* o in *Sorvegliare e punire*, non mi sembra di aver cancellato o negato l'esistenza delle resistenze, e non ritengo neanche di aver affermato che i meccanismi di potere si svilup-

pino in qualche modo da sé senza far leva sui fenomeni di resistenza, senza averli come obiettivo, senza imboccare nuove strade e senza modificarsi a partire da essi. In *Sorvegliare e punire*, ad esempio, ho preso le mosse dalla situazione della delinquenza nel XVIII secolo così come essa appariva agli occhi dei contemporanei e nella misura in cui poteva, conseguentemente, costituire un ambito strategico nel quale era necessario dotarsi di sistemi penali diversi da quelli in vigore. Tuttavia, è assolutamente vero che di queste resistenze, della loro origine, del loro movimento specifico, delle loro cause, non ho parlato direttamente. Perché? Perché la questione di cui mi sono occupato finora è quella di cui parlavo stamattina, e cioè: in che misura il punto di vista delle relazioni di potere può aiutarci a risolvere il problema della genesi delle razionalità, delle [pagina 14] idealità, delle scientificità, a partire dalla storia per così dire materialista? In altri termini, la questione è proprio quella della genesi della verità, della genesi della razionalità. Ora, ciò che mi sembra sia peculiare della razionalità occidentale – ed è questo un punto importante che bisognerà continuare a esaminare, anche perché io sono ben lungi dall'aver concluso l'opera – è che essa è stata plasmata fondamentalmente all'interno di relazioni di potere e a partire da quegli elementi istituzionali che sono serviti a cristallizzare tali relazioni di potere, il che significa che ci sono stati una ragione dominante e un dominio della ragione. Ciò risulta evidente, ad esempio, in relazione alla follia. Ecco, è estremamente interessante osservare come, all'interno di quegli apparati nei quali è stato garantito il dominio sulla follia, il discorso di quest'ultima abbia comunque continuato a farsi strada, sia stato ascoltato, abbia parlato, abbia gridato, per poi essere in seguito reinterpretato. Se vogliamo, da Esquirol, da Pinel alla psicoanalisi, passando per episodi molto interessanti come quello di Leuret che si azzuffava con i propri pazienti, o come quello degli isterici di Charcot ed altri, c'è stato tutto un movimento tramite il quale la psichiatria, la razionalità della psichiatria, è stata tormentata dal discorso dei malati, o comunque attraversata e turbata da esso. Questo credo sia importante. Ma quello che intendo dire è che grosso modo, essenzialmente, la genesi della razionalità consiste precisamente nella genesi di una ragione che esercita un dominio e come tale essa si colloca e abita all'interno di un fenomeno di dominio. Dunque non è tanto al versante della resistenza che dobbiamo guardare se vogliamo osservare la genesi della razionalità. Ad ogni modo, lo ripeto un'altra volta, tutto ciò che io faccio è par-

ziale, non ha alcuna pretesa di esaustività, e io stesso cerco, rimanendo all'interno del mio campo specifico, di cambiare posizione il più spesso possibile per vedere le cose in un altro modo. Pertanto, prendiamo ad esempio, a proposito di sessualità, il caso dei bambini. A me sembra che il fenomeno, evidente, della presa in considerazione sempre più netta, insistente e impellente della sessualità infantile in ciò che essa può avere di specifico e in ciò che le viene attribuito, [pagina 15] sia andato espandendosi costantemente a partire dal XVII secolo e che sia consistito, almeno per come la vedo io, in una vera e propria colonizzazione del bambino in nome della sessualità. Ora, in cosa si è tradotta questa preoccupazione? Si è tradotta senza ombra di dubbio in un discorso a un tempo moralizzatore, medico e scientifico – sedicente tale – su quel fenomeno. Ritengo, ma il tutto è ancora da dimostrare ed è esattamente ciò che vorrei scoprire, che nello stesso periodo e grazie al processo di cui sopra, dunque come forma di resistenza ad esso e, a un tempo, come sua conseguenza, si sia verificata un'autentica accensione della sessualità infantile e che in un certo senso i bambini abbiano risposto alla masturbazione con la masturbazione, che abbia avuto luogo cioè, anche come risposta protestataria, una sorta di erotizzazione del loro corpo determinata dall'angoscia che i loro genitori, il medico, coloro che stavano loro intorno hanno fatto ricadere su di esso.

Gordon: *Un po' come per gli indemoniati?*
Foucault: Be', quelle sono cose che sono state già studiate. Ma, se vuole, nello stadio attuale delle mie ricerche, che sono ancora incompiute e che sono state messe nero su bianco solo in parte, sarei piuttosto propenso a sostenere che, in fin dei conti, le persone vissute nel XVIII secolo, e ancora quelle vissute nel XIX, non avevano tutti i torti quando dicevano «esiste una malattia moderna che si è diffusa ed è la masturbazione infantile»! Sarei piuttosto propenso a credere che prima i bambini non si masturbassero: nel senso che questa specie di enorme sistema costruito attorno alla masturbazione, questa sorta di dramma che ha per protagonisti genitori e bambini, il corpo dei genitori e quello dei bambini, il sesso dei bambini e lo sguardo dei genitori, tutto ciò non esisteva e l'erotizzazione del corpo dei bambini era molto più debole e, insomma, i piaceri cui i bambini si dedicavano sia in solitudine sia fra di loro non avevano di certo la drammaticità, l'intensità affettiva e, di conseguenza, la valenza psicologica che possono avere og-

gi. Di fatto, i bambini si toccavano gli organi genitali nello stesso modo in cui si grattavano le orecchie, perché ciò dava loro piacere, corrispondeva a un bisogno e, in men che non si dica, oplà! Poi è cominciata questa grande recita, della quale possiamo dire, credo, che si tratti di un fenomeno di resistenza assolutamente correlativo ai sistemi di potere finalizzati a soffocarlo e che invece non fanno altro che incitarlo.

Gordon: *Ricollochiamoci ora un attimo nel campo della filosofia: uno degli aspetti originali dei suoi lavori sembra consistere nello sforzo di far comunicare fra loro oggetti concreti e concetti o, per meglio dire,* [pagina 16] *nel costante andirivieni fra oggetti o relazioni storiche concrete, da un lato, e, dall'altro, ambito dei concetti, delle categorie che rendono quegli stessi oggetti concreti intelligibili e decifrabili. Pertanto, non è forse così peregrino rilevare un'eco kantiana in alcuni dei concetti chiave che lei propone: l'a priori storico, l'analitica del potere, le griglie e le strutture di intelligibilità che permettono di cogliere se non addirittura di costituire gli oggetti storici… E nel suo corso di quest'anno lei considera il principio della ragion di Stato nel XVII secolo tanto come principio regolatore di un programma di potere governativo quanto, d'altra parte, come matrice esplicativa interna a una genealogia di quelle che potremmo chiamare le arti del buon governo statale. Ecco quindi la mia domanda: questo filo rosso «kantiano» individuabile nella sua terminologia tecnica corrisponde secondo lei a un modo costante di orientare le sue ricerche, cioè a una specie di epistemologia critica della storia che riposiziona tuttavia il trascendentale all'interno dello stesso campo degli oggetti?*

Foucault: Quello che faccio si colloca sempre al livello di ciò di cui parlavamo stamattina, ovvero nell'ambito del problema della genesi della razionalità, delle idealità, un problema che è quello della fenomenologia ma è anche quello di Kant, che non coincide invece precisamente con quello di Cartesio e che consiste nel rapporto fra soggetto e oggetto. Bene, quando stabilisco io stesso la più grande distanza possibile fra il mio lavoro e la fenomenologia, lo faccio nella misura in cui ciò che io cerco di ricostruire è più che altro la costituzione reciproca, attraverso la storia, degli oggetti e del soggetto. E, se ritiene, ciò che mi sembra interessante in questa linea direttrice del potere, e non certo per fare di quest'ultimo un'istanza, ma in quanto griglia analitica, è il fatto che mi sembra che si possa, a partire da essa, individuare il modo in cui degli oggetti di conoscenza possibile giungono a costituirsi e, contemporaneamente, quello in cui si costituisce il soggetto stesso,

che è poi ciò che io chiamo assoggettamento. So bene che questo termine è molto difficile da tradurre in inglese, perché rimanda a un gioco di parole: assoggettamento nel senso di costituzione del soggetto e, allo stesso tempo, modo di imporre al soggetto delle relazioni di dominio…

Gordon: *… una soggezione…*
Foucault: … esatto e, per riprendere il modello kantiano, là dove [pagina 17] Kant parlerebbe di legge, io mi chiedo: quali sono le relazioni storiche, dunque variabili, modificabili, di dominio che hanno costituito il soggetto in quanto soggetto? Ovvero come soggetto per la conoscenza, ma come soggetto in rapporto a un padrone, un sovrano, un'istanza qualsiasi che lo domina. Ecco. E allora, è questa doppia storicità tanto dell'oggetto quanto del soggetto che mi sembra possa essere presa in considerazione senza troppi paradossi filosofici nel momento in cui scegliamo come filo conduttore i meccanismi di potere che si sviluppano in una data società. Se dico «senza troppi paradossi filosofici» è perché non sono sicuro che filosoficamente tutto ciò stia insieme. Vede bene qual è la posta in gioco: non sacrificare la mobilità di uno dei due termini all'altro, ossia evitare di fare tanto una storia delle variazioni psicologiche del soggetto attraverso una storia per così dire materiale e fissa degli oggetti, quanto, d'altro lato, una fenomenologia storica delle diverse intuizioni del mondo, dei diversi modi di percepire gli oggetti lasciando che a rimanere fisso sia il soggetto. E, oltre a ciò, si tratta anche di capire come poter individuare una correlazione fra la costituzione dell'oggetto e la costituzione del soggetto.

Gordon: *Dunque questa mobilità delle categorie non è semplicemente un suo capriccio…*
Foucault: È il punto in cui, per dirla in maniera un po' paradossale, Nietzsche trova una sua collocazione all'interno di un problema kantiano, o di un problema husserliano, ed è qui che si può vedere, secondo me, quanto Nietzsche sia importante. Il fatto è che, in fondo, da un lato, Nietzsche era molto kantiano [*sic*]. Era molto kantiano e, allo stesso tempo, il suo problema era il seguente: esiste una storia della verità e una storia del soggetto, e questa storia della verità, questa storia del soggetto, possono essere individuate dal lato della volontà di potenza, ovvero, in fin dei conti, dal lato delle relazioni di potere.

Gordon: *Ad ogni modo, il suo rifiuto di un'ontologia del potere è assolutamente in linea con lo spirito kantiano.*
Foucault: Sì, sì.

Gordon: *Vorremmo ora affrontare un po' alcune questioni riguardanti la genealogia e la storia, il che significa almeno due o tre cose diverse: possibilità di una genealogia del discorso storico, rapporto fra genealogia e* histoire historienne [8] *e, infine, forse, la questione della genealogia come* [pagina 18] *storia del presente. Veniamo quindi alla prima domanda: fra le varie discipline universitarie e all'interno del più vasto mondo intellettuale e culturale, la storia gode in Francia di particolare prestigio e gli storici famosi vengono spesso interpellati come fossero degli oracoli della società, come se la storia fosse una sorta di serbatoio di saggezza sociale. Circa dieci anni fa, dopo l'uscita di* Le parole e le cose, *lei ha parlato una o due volte di un'opera futura che si sarebbe intitolata più o meno «Il passato e il presente» e che sarebbe stata una specie di archeologia della ragione storica… Pertanto, come pensa si possa concepire, oggi, una genealogia della storia stessa, una genealogia dei discorsi e delle pratiche storiche, e cosa essa potrebbe insegnarci sul ruolo e sulla funzione attuale dei discorsi storici?*
Foucault: Ascolti, a questo punto mi sento un po' in imbarazzo nel darle una risposta, e per una ragione molto semplice: attualmente sto scrivendo un testo in vista di una discussione che dobbiamo avere con alcuni storici, fra cui Michelle Perrot…[9]. Quindi sarebbe necessario o che io le spiegassi tutto ciò che dirò loro, oppure che non dica nulla, e questo mi secca un po'…

[8] Espressione mutuata da quella, più comune, di *politique politicienne*. Come quest'ultima designa la politica che perde di vista il suo senso generale, vale a dire quello di gestione della cosa pubblica al servizio del cittadino, per concentrarsi esclusivamente sui propri affari, sugli interessi immediati e di bottega di partiti e uomini politici, per *histoire historienne* si intende qui quel tipo di ricerca storica che rischia di esaurirsi nel feticismo del dato e dell'evento storico, incapace di avviare una riflessione più ampia sul senso e sullo scopo del fare storia, sulle metodologie utilizzate e sull'origine e lo status epistemologico della disciplina (*n.d.t.*).
[9] Qualche settimana più tardi, il 20 maggio del 1978, Foucault avrebbe partecipato a una discussione con degli storici organizzata dalla Société d'histoire de la révolution française, presieduta da Maurice Agulhon. Questa tavola rotonda è stata trascritta e pubblicata, insieme ad altri due testi brevi di Foucault, in M. Perrot (a cura di), *L'impossible prison. Recherches sur le systeme penitentiaire au XIXe siecle*, Seuil, Parigi 1980 [trad. it.: *L'impossibile prigione. Michel Foucault discute con gli storici del sistema carcerario*, Rizzoli, Milano 1981]. La versione inglese è stata invece pubblicata con il titolo «Questions of method» (traduzione di C. Gordon) in un primo momento, nel 1981, nella rivista *I&C* e in seguito in *The Foucault Effect: Studies in Governmentality* (a cura di G. Burchell, C. Gordon, P. Miller, 1990) come anche in *Essential Writings 3: Power* (a cura di J. Faubion, 2000).

Gordon: *D'accordo, e per quanto riguarda invece la questione dei rapporti fra genealogia e storia, lasciamo perdere anche questa? La genealogia non è la storia ma ha delle relazioni con la storia, e cioè…*
Foucault: Nella misura in cui quella che io cerco di fare, ancora una volta, non è la storia di tutto, ma quella dei sistemi di razionalità, di dominio razionale, la razionalità come dominio, sistemi all'interno dei quali noi stessi siamo situati, e che io stesso utilizzo ai fini del mio discorso, direi che la genealogia è proprio questo tipo di circolarità che sussiste fra ciò di cui parlo e ciò a proposito di cui non faccio discorsi storici, e tutto ciò rientra nel campo della circolarità e del discredito filosofico più immediato. Nessun filosofo può accettarla, e nessuno storico potrebbe sentircisi a proprio agio. Eppure di questo si tratta, questa è la genealogia, è la genealogia di noi stessi, [pagina 19] la nostra stessa storia.

Gordon: *Ciò che intendevo dire facendo riferimento ai rapporti fra genealogia e storia è forse, piuttosto, che mi sembra siano possibili alcuni scambi fra le due; la genealogia funziona un po' come una sorta di sorgente creativa, come ha lei stesso sostenuto una volta, che genera delle finzioni e perfino delle ipotesi; dei punti di riferimento, dei nuovi oggetti, che al limite possono anche essere passati agli storici dicendo loro: «Ecco qua, cercate di farci qualcosa», o anche: «Ecco qui delle questioni che potrebbero interessarvi». Tuttavia, ciò che mi interessa sapere è se tutto ciò non influisca in qualche modo sull'*histoire historienne*, vale a dire se non muti, almeno un po', lo sguardo dello storico, rifornendolo allo stesso tempo di nuovi oggetti, idee, motivazioni; insomma, il tutto un po' per dire: possiamo lasciare alla storia la responsabilità della verità?*
Foucault: Certo, ma così torniamo a quella discussione che avrò con quel gruppo di storici; è assolutamente vero che gli storici, dopo aver fatto funzionare per molto tempo un principio di causalità un po' monotono e non particolarmente interessante, fanno funzionare al giorno d'oggi un principio di realtà dispotico, secondo il quale solo la realtà di cui loro si occupano è veramente reale, una realtà che, a mio avviso, viene attualmente identificata con questa specie di società profonda: l'economia, la fame, la sete… Il principio di realtà, la realtà storica in quanto storia, grosso modo, del soddisfacimento dell'uomo, dei suoi bisogni… E quando arrivano a toccare questo fondo, per loro questa è la realtà, una realtà rispetto alla quale tutto il resto equivale a perder tempo ritagliando figurine, a perdersi in astrazioni. No, veramente, la storia è qualcosa che mi scoccia proprio. Non riesco mai a dirglielo in faccia, ma gli storici mi indispettiscono. Del resto, fanno il loro mestiere…

Gordon: *Infine, se posso introdurre il tema, la storia del presente, ovvero...*
Foucault: Ma sempre di storia si tratta!

Gordon: *No, la mia non è una domanda sull'*histoire historienne*, quello che stavo per dire è che la storia del presente è un'espressione che troviamo in* Sorvegliare e punire *il cui significato è piuttosto chiaro,* [pagina 20] *a mio modo di vedere. Solamente, persistono al riguardo alcune riserve in quanto si ha la sensazione di una deviazione nel passato, per così dire, che è di importanza fondamentale, molto consistente e molto prolungata, al fine di avere proprio i mezzi per aspirare a…*
Foucault: Per me la storia del presente non è chiara, invece. Non è chiara ma, allo stesso tempo, è qualcosa che mi stimola molto. Molto semplicemente: quando ho scritto la *Storia della follia* non ho parlato di nulla del genere, come se dovessi esaltare ciò che facevo. Quando ho scritto la *Storia della follia* stavo scrivendo veramente un libro di storia: ciò era così vero che nella mia mente quello doveva essere il primo capitolo, o comunque l'inizio, di uno studio che sarebbe dovuto arrivare fino ai giorni nostri. È chiaro, ho scritto quella cosa a partire da una certa esperienza personale, e cioè, insomma, come sempre si scrive… Tutto sommato, quelli che scrivono dei contadini dell'Ovest della Francia hanno senz'altro un rapporto con il mondo contadino e, tutto sommato, anch'io avevo un rapporto con l'ospedale, un legame con l'esperienza diretta [*sic*], ma in definitiva, veramente, non ho fatto altro che scrivere un libro di storia. Ora, quel libro in Francia ha funzionato, è stato percepito molto presto dagli psichiatri come una critica attuale del sistema attuale della psichiatria. E lo hanno vissuto come un attacco. E tutto ciò ancora continua! L'altro giorno qualcuno…

Gordon: *Ancora lettere?*
Foucault: Ancora lettere! Ma l'altro giorno c'erano questi ragazzi che hanno fatto un film sugli ospedali psichiatrici, nel quale facevano vedere degli psichiatri. Io non ne so nulla, non so nulla né di quelle persone né del film. Bene, alcuni psichiatri, che d'altronde erano stati intervistati nel film, vedendosi sullo schermo, ma non condividendo il modo in cui le loro figure erano state presentate dal regista, hanno cominciato a strepitare e a dire: «No, non vogliamo che queste sequenze vengano trasmesse, se volete lasciarle così come sono». Il fatto mi è stato raccontato dall'autore del film, che mi ha telefonato in seguito, dato che prima neanche lo conoscevo. Mi ha anche detto che il direttore di questi psichiatri, dell'istituto

nel quale lavorano, è come entrato in trance e continuava a ripetere: «È tutta colpa di Foucault, chi potrà mai liberarci di questo tizio? Ne abbiamo veramente fin sopra i capelli…» eccetera. Ecco, e tutto ciò per un libro che basta leggere per capire se parli dell'ospedale psichiatrico o degli istituti di reclusione fra il 1669 e il 1791; è qualcosa che mi si è veramente ritorto contro, con questa domanda che lei mi ha appena fatto. Come possono considerare quest'opera una ferita che ha a che fare col presente? E come ha potuto funzionare questo libro? In fondo, esso ha potuto funzionare esclusivamente in una modalità sostitutiva, perché in Francia non c'è stato un Laing, non c'è stato un Cooper, non c'è stata una vera e propria prassi antipsichiatrica. In fin dei conti, questo libro ha fatto un po' da ripetitore nei confronti delle problematiche sollevate da Laing e Cooper, ciò è molto verosimile. Cionondimeno, rimane il fatto che un libro di storia ha potuto esser visto, perlomeno in Francia, non so altrove, come una violenza fatta al presente. Cos'è allora questo libro? Esso ha sicuramente a che fare con la struttura stessa della scienza, del tipo di razionalità in questione. Perché se lei racconta a dei fisici i peggiori orrori della storia della fisica, se fa notare loro in mezzo a quante porcherie sono nate la fisica o la chimica, si metteranno a ridere, non avranno nulla da obiettare e non salteranno sulla sedia. Ma provi a fare lo stesso con uno psicoanalista, con uno psichiatra o con un sociologo: si sentiranno feriti. È vero pertanto che questi diversi tipi di sapere non si relazionano affatto nello stesso modo nei confronti delle rispettive storie. Vale a dire che i secondi (psicoanalisti, psichiatri eccetera) non possono accettare che la loro storia, alla quale si sentono con ogni probabilità molto legati, venga screditata. Ed è qui allora che troviamo uno di quei criteri per stabilire delle soglie di scientificità di cui parlavamo stamattina: se una scienza può accettare le peggiori nefandezze della sua storia, ciò vuol dire che di scienza si tratta! Fintanto che, invece, essa si sente ferita nel momento in cui viene posta di fronte alla propria storia, ecco che essa non è una scienza nel senso in cui possono esserlo le matematiche. Ad ogni modo, ce ne sarebbero di cose da dire. Per il sistema carcerario è più o meno lo stesso. Se si fa la storia delle carceri fino al 1830, le persone non possono fare a meno di considerare ciò come una critica violenta, sistematica, stravagante, al sistema carcerario attuale, a proposito del quale non si dice invece nulla. Magari posso aver aggiunto qualche indicazione dicendo [*sic*]: «Beh, guardate, il tutto è continuato…», ma, insomma, perché non avrei dovuto? [pagina 22]

Gordon: *Però con* Sorvegliare e punire *questo tipo di reazione non deve averla molto sorpresa…*

Foucault: No, mi ha sorpreso con la *Storia della follia*. Con l'altro no, perché la manovra da parte mia era allo stesso tempo più consapevole e più grossolana. È questo un mio rimpianto ma… in fin dei conti, la mia manovra, quale manovra? Qui dev'esserci qualcosa, ma non so bene cosa rispondere…*

(traduzione di Marco Zerbino)

Le riviste MicroMega*, per l'Italia, e* Cités*, per la Francia, hanno deciso di stabilire una collaborazione per contribuire all'esistenza reale di uno spazio pubblico europeo sul piano della vita intellettuale, filosofica e politica. Tale collaborazione assumerà diverse forme, a partire dalla pubblicazione su ciascuna delle due riviste di articoli e testi filosofici inediti comparsi originariamente sull'altra e dall'organizzazione di eventi culturali comuni a Roma, Parigi o altrove, incentrati ovviamente su tematiche predefinite. Altre forme di collaborazione saranno comunque possibili. Da tempo siamo consapevoli del fatto che la vita intellettuale non possa essere limitata dalle frontiere degli Stati, ma è importante rendere tale convinzione effettiva. Auspichiamo inoltre che altre riviste simili a* MicroMega *e* Cités *riescano nei prossimi mesi a unirsi a questo progetto.*

Paolo Flores d'Arcais (direttore di *MicroMega*)
Yves Charles Zarka (direttore di *Cités*)

* Pubblicato originariamente con il titolo: «Considérations sur le marxisme, la phénoménologie et le pouvoir» sul numero 52 (4/2012) della rivista *Cités. Philosophie, politique, histoire*, diretta da Yves Charles Zarka.





